

Apories cognitives et normatives du relativisme

Mohamed Cherkaoui

Avant de vous soumettre quelques réflexions sur les apories cognitives et normatives du relativisme, je voudrai tout d'abord exprimer ma gratitude à Monseigneur Follo pour m'avoir invité à être parmi vous aujourd'hui.

Dans la présente contribution que je vous livre, je me propose de discuter quatre questions en relation avec les principes des droits de l'homme et de la diversité culturelle.

1/ La cristallisation et l'ancrage historiques de principes universels peuvent-ils être tenus pour des arguments en faveur du relativisme ? J'incline à penser que des valeurs transhistoriques et transculturelles constituent bien le point archimédien de la sphère normative.

2/ Les fondements cognitifs et sociologiques du relativisme sont-ils si robustes qu'on le prétend ? Je tenterai de montrer que l'hypothèse de l'incommensurabilité des cultures comme axiomatiques comme celle des normes et valeurs sont logiquement peu crédibles et sociologiquement contestables. J'avancerai également que le polythéisme des valeurs ne conduit pas nécessairement au relativisme.

3/ Peut-on tirer des enseignements de l'existence de cycles du relativisme et de l'universalisme ? Faute de travaux sociologiques exhaustifs qui éclaireraient le débat en analysant ces cycles, je me limiterai à suggérer quelques pistes de recherche.

4/ Enfin, l'économie de marché et la démocratie sont-elles organiquement liées ? Dans quelle mesure l'extension de l'une ou de l'autre aura-t-elle un impact sur la diversité culturelle ? Je soutiendrai que a/ comme l'on s'y attend, l'économie de marché aura sans doute tendance à se généraliser en raison de son efficacité, b/ il n'y a pas de relation nécessaire entre capitalisme et démocratie, c/ la demande sociale et politique de nombreux peuples conduira vraisemblablement les responsables politiques soit à promouvoir la démocratie parce que, comparé à d'autres régimes, elle est un système constitutionnel qui maximise les biens et permet la réalisation des potentialités humaines au sens où John Stuart Mill l'entendait soit à en inventer un autre. La

disparition progressive et probable de cultures serait une conséquence non voulue de ces choix.

I/ A la recherche du point archimédien : la cristallisation de valeurs universelles

La première partie de la contribution que je vous livre se résume, en fait, à un bref commentaire d'un passage de la première Épître aux Corinthiens I, 9, 19-22. Elle exprime, me semble-t-il, la dialectique de l'universel et du particulier qui est au cœur du sujet sur lequel nous nous penchons. L'apôtre écrit : « Car bien que je sois libre à l'égard de tous, je me suis rendu le serviteur de tous, afin de gagner le plus grand nombre. Avec les Juifs, j'ai été comme Juif, afin de gagner les Juifs ; avec ceux qui sont sous la loi, comme sous la loi (quoique je ne sois pas moi-même sous la loi), afin de gagner ceux qui sont sous la loi ; avec ceux qui sont sans loi, comme sans loi (quoique je ne sois point sans la loi de Dieu, étant sous la loi du Christ), afin de gagner ceux qui sont sans loi. J'ai été faible avec les faibles, afin de gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous. »

Assurément, certains pourraient interpréter ce texte dans le sens d'un opportunisme politique ou d'un simple prosélytisme. Mais ce prosélytisme vise ce que Saint Paul considère comme étant l'universel. « Gagner le plus grand nombre » dit le texte. Gagner à quoi pourrions-nous lui demander ? A l'universel, nous aurait répondu l'apôtre sans aucune hésitation. L'épître est écrite par un homme que je qualifierai volontiers de militant de l'universel qui n'ignore ni méprise les différences. L'universaliste affirme qu'il n'y a « ni Juif ni Grec » bien qu'il sache qu'il y a bien des Juifs et des Grecs. Paul nous apprend que nous ne pouvons ni comprendre ni transcender les particularités culturelles si nous ne partons pas, comme lui, d'une universalité. La sienne est connue. Celle du sociologue ou de l'anthropologue est tout autre.

Or le texte de l'épître n'est compréhensible que parce que Paul pratique les différences tout en étant tolérant à leur égard. L'universalisme qu'il enseigne n'aboutit pas à la négation des particularismes. Mieux : c'est grâce à l'universel que les particularités sont pensées comme telles, autrement elles se posent elles-mêmes comme universelles. Paul le savait ; nous le savons aussi : toute culture est particulière ; mais, dès qu'elle a des tendances hégémoniques, elle se pense comme universelle. Paradoxalement, le relativisme culturel

n'est vivable que dans la mesure où il suppose l'existence d'une universalité.

Le texte est également sous-tendu par le principe d'égalité des cultures et des hommes qui éloigne de toute discrimination et de tout sectarisme. L'accusation d'antisémitisme dont certains ont voulu taxer Paul est tout aussi fautive que sa prétendue misogynie. « Il n'y a ni homme ni femme » écrit-il. Bien plus : à ses yeux l'égalité est fondamentale en dépit de l'inégalité sociale dont souffrent les femmes. Certes, il écrit dans la même Epître aux Corinthiens (1,7,4) que « ce n'est pas la femme qui dispose de son corps mais son mari » ; mais pour ajouter immédiatement « et de même, ce n'est pas le mari qui dispose de son corps, c'est sa femme ».

Si j'ai choisi de solliciter le texte de Paul c'est qu'il nous rappelle que l'un des problèmes les plus fondamentaux pour penser les différences culturelles est l'identification d'au moins un principe universaliste, un point archimédien.

Sommes nous plus avancés que Paul ? Sommes nous en mesure de fonder autrement nos croyances ? Les principes de justice, d'égalité ou de dignité de l'homme sont-ils capables de remplir cette fonction comme le veut la déclaration des droits de l'homme ?

Faut-il rappeler que la recherche de ce point archimédien est une constante de la pensée philosophique en général et de la philosophie morale contemporaine comme de certains travaux anthropologiques et sociologiques ? Permettez-moi de solliciter un texte de Rawls tiré de sa *Théorie de la justice* : « La justice comme équité n'est pas à la merci, pour ainsi dire, des intérêts et des désirs existants. Elle établit un *point archimédien* permettant d'évaluer le système social sans faire appel à des considérations *a priori*. Les fins à long terme de la société sont adaptées à ses perspectives majeures, indépendantes des désirs particuliers et des besoins de ses membres...Il n'y a pas de place pour la question de savoir si les désirs qu'éprouvent les hommes de jouer le rôle du supérieur ou de l'inférieur ne pourraient prendre une importance telle qu'il faudrait en arriver à admettre des institutions autocratiques, ou pour celle de savoir si la perception que les hommes ont des pratiques religieuses des autres ne pourrait se révéler si affligeantes qu'il faudrait en venir à interdire la liberté de conscience. »

Rawls est bien à la recherche du point archimédien qui lui permette de définir la structure fondamentale de la société.

Or ce point s'inscrit dans l'histoire et la prend en compte tout en rejetant aussi bien le dogmatisme que le relativisme. « Les principes de justice définissent un chemin entre le dogmatisme et l'intolérance d'un côté, et un réductionnisme qui tient la religion et la moralité comme de simples préférences de l'autre », ajoute-t-il.

Il n'est pas nécessaire d'être grand clerc pour remarquer que la théorie de Rawls est une historisation des principes kantien. L'histoire est à prendre en compte dans la mesure où elle est en quelque sorte le laboratoire de l'expérience humaine où les valeurs sont soumises à des tests empiriques. La conception que nous pouvons nous faire de la structure fondamentale de la société démocratique moderne est tributaire de nos expériences passées. « Les conditions historiques et sociales d'une telle société ont leur origine dans les guerres de religion engendrées par la Réforme et le développement du principe de tolérance, ainsi que dans la croissance du gouvernement constitutionnel et des institutions des grandes économies de marché. Ces conditions ont profondément influencé les exigences d'une conception envisageable de la justice politique : une telle conception doit en effet tenir compte d'une variété de doctrines et de la pluralité des conceptions opposées, voir incommensurables, du bien que défendent les membres des sociétés démocratiques existantes. »

Cette position est historisante mais sans verser dans un anti-universalisme puisqu'elle admet que les principes de justice peuvent changer en fonction de nos connaissances et de nos expériences. On ne peut se libérer de la tradition et de l'histoire comme le voulaient les Lumières en fondant nos principes sur la Raison. Après tout, pourquoi se priver des leçons que l'histoire des expériences humaines nous offre ? Il serait tout aussi absurde de disqualifier les théologies que de se priver de l'apport des Lumières.

La prise en compte de l'historicité des principes fondamentaux ne s'oppose ni leur universalisme supposé ni leur justesse. C'est la répétition des expériences humaines des inconvénients de violer certains principes qui les conduit à ne pas les transgresser. Plus de deux siècles avant Rawls, un philosophe des Lumières écossais, Hume, tente d'établir comme fondée l'idée selon laquelle la coopération ou le respect de la règle commune pourrait naître graduellement et s'affermir progressivement « par la répétition de l'expérience des inconvénients qu'il y a à la transgresser (...) Cette expérience nous assure que le sens de l'intérêt est devenu comme à tous nos compagnons et elle nous

donne confiance en la régularité de leur conduite pour l'avenir. » Je pourrais multiplier les exemples qui vont dans le même sens et invoquer des penseurs dont les orientations théoriques sont aussi différentes que Thomas Hobbes, James Ferguson, ou Emile Durkheim. Mais je n'invoquerai qu'un seul sociologue contemporain, Axelrod, dont les travaux sur la coopération, qui utilisent la théorie des jeux, ne peuvent se comprendre sans itération du modèle du dilemme du prisonnier, donc sans expériences humaines, fussent-elles simulées sur ordinateur.

N'est-ce pas cette double exigence du respect du principe de justice et de l'expérience de l'extrême pauvreté d'une partie de ses concitoyens qui ont conduit Omar, second Calife de Mohammed et Commandeur des croyants, à refuser de couper la main du voleur, violant sciemment la loi coranique ? La leçon qu'administre Omar est claire. Seules sont intangibles les rares valeurs, universalistes à ses yeux, qui définissent la relation de l'homme à son Dieu. Il n'y a, pour lui, rien qui interdise de suspendre la peine liée à la violation de toute loi, fût-elle coranique, dans la mesure où elle ne peut s'appliquer dans un vide social ni aller à l'encontre du principe de justice. Et l'on comprend pourquoi il cherchait davantage à promouvoir la justice sociale en mettant en question l'inégale répartition des richesses qu'à couper les mains des voleurs.

Que ceux qui ne voient dans cette décision qu'une action d'éclat exceptionnelle d'un illuminé méditent également ses autres décisions qui vont dans le même sens : j'entends toutes celles qui concernent la suspension de trois autres lois coraniques (l'héritage du demi frère issu de la même mère, le mariage de convenance, l'esclavage). Je vous fais observer que, depuis quinze siècles, aucun théologien, à ma connaissance, n'a trouvé à redire aux décisions d'Omar qui se fondent sur le principe de l'abrogation de lois coraniques par de nouvelles lois coraniques et qui ouvre la voie à l'effort intellectuel, la guerre sainte au sens le plus élevé du terme.

On pourrait, à juste raison, s'étonner que j'invoque Jérusalem plutôt qu'Athènes au sujet de l'universalisme. Il eût été, de fait, plus aisé de convoquer Socrate, Platon ou Aristote que Paul ou Omar. Tout le monde aurait été d'accord s'agissant de l'universalité de la raison. J'ai toutefois choisi la sphère normative qui est autrement plus difficile.

On pourrait sans doute aussi être surpris de ce rapprochement de Paul et d'Omar que l'on considérera comme forcé et incongru. Pour le justifier, j'avance deux raisons. La première est que le principe de justice

comme valeur universelle tel que je le déduis des actions d'Omar et tel que le Coran l'explique dans plusieurs versets est considéré comme principe constitutionnel à partir duquel d'autres valeurs sont déduites comme l'égalité et l'impératif de réciprocité. La seconde est que Ernest Renan, analyste perspicace de la psychologie des deux personnages, avait ouvert la voie à cette comparaison. J'avoue, cependant, que l'interprétation des projets pauliniens et omariens que je propose s'éloigne de celle de l'auteur de *L'histoire des origines du christianisme*, même s'il avait admirablement perçu certaines conséquences proches et lointaines des actions de l'apôtre, comme celle qui lui a fait écrire que Paul est l'illustre fondateur du protestantisme.

II/ De la fragilité des fondements du relativisme

Je voudrai tout d'abord solliciter ici le texte de l'article 4 sur « les droits de l'homme, garants de la diversité ». Il est dit que : « La défense de la diversité culturelle est inséparable du respect de la dignité de la personne humaine. Elle implique l'engagement de respecter les droits de l'homme et les libertés fondamentales, en particulier les droits des personnes appartenant à des minorités et ceux des peuples autochtones. Nul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales, tels que définis par les instruments internationaux universellement reconnus, ni pour en limiter la portée. »

Cet article laisse entendre que peuvent surgir des contradictions entre les droits de l'homme et le respect de la diversité culturelle, entre des principes universalistes et une possible interprétation du pluralisme culturel qui risque de conduire au relativisme et à des positions difficilement défendables.

Certains interprètent les deux termes d'universalité des droits de l'homme et de diversité culturelle comme exclusifs l'un de l'autre. Ils renverraient à deux univers normatifs en opposition radicale : d'un côté l'universalisme, de l'autre le relativisme. L'universalisme suppose l'identité des hommes en tant qu'individus abstraits. On dira par exemple qu'ils sont libres et égaux. Le relativisme pose comme seule réalité la pluralité des cultures et des êtres fondamentalement déterminés par leur culture spécifique. Or en polarisant les deux termes, on s'interdit toute réponse satisfaisante à des questions aussi fondamentales que celles des rapports entre l'individu et sa société ou les déterminants du lien social. L'universalisme donnerait une priorité à l'individu et à ses

potentialités ; le relativisme avancerait que les individus ne peuvent se définir que par rapport à leur culture. Or dans les deux cas, l'individu et la culture sont hypostasiés.

Par ailleurs, si l'on suppose l'incommensurabilité des cultures, cela ne reviendrait-il pas à s'interdire toute compréhension et toute comparaison ?

Pour les culturalistes comme du reste pour la doxa, les sociétés et les cultures qu'elles portent sont spécifiques et constituent des entités, des monades, qu'il est impossible de comparer. Les travaux de certains anthropologues, les thèses post-modernistes et communautaristes appartiennent à cette tradition qui a des conséquences pratiques et politiques lourdes de conséquences, notamment dans le débat sur les valeurs et les droits élémentaires. Je me propose d'en rappeler quatre : l'incommensurabilité des cultures et des valeurs, le problème de leur compréhension, enfin le polythéisme des valeurs.

1/ L'incommensurabilité des cultures comme axiomatiques

On pense que la thèse de l'incommensurabilité des paradigmes, des théories et des cultures a fait son apparition dans les travaux de l'épistémologue et historien des sciences, Thomas Kuhn. Elle serait à l'origine des discussions sur le relativisme dans la période récente. A vrai dire, l'idée d'incommensurabilité des cultures est plus ancienne. On la trouve notamment chez Oswald Spengler, l'auteur du *Déclin de l'occident*, sur lequel je reviendrai plus loin lorsque je traiterai des cycles de l'universalisme et du relativisme.

Le propre du relativisme est de récuser toute possibilité de transcender les différences supposées être de nature entre les cultures, les croyances et les traditions. Les universalistes soutiennent au contraire la possibilité et la nécessité d'une telle opération. D'après le culturalisme, deux ou plusieurs cultures sont considérées comme incommensurables dans la mesure où

1/ elles ne possèdent pas de propriété permettant de rendre raison de l'une dans les catégories de l'autre et réciproquement, comme le suggère Kuhn pour les paradigmes scientifiques. Toute traduction serait impossible ou au mieux une trahison;

2/ le point de vue d'une culture ne s'exprimant et ne s'appréciant que de l'intérieur, toute critique, toute évaluation, serait dès lors exclue.

Or le relativisme part, en fait, d'un postulat qui n'est nullement évident. Il suppose que toutes les règles, normes et valeurs d'une culture constituent un système homogène et clos comme si la culture était douée d'une axiomatique qui est exclusive de toute autre. Mais à supposer que les cultures renvoient à des axiomatiques fermées, comme celles de l'arithmétique et de la géométrie élémentaire ; on ne peut cependant ignorer l'existence d'axiomatiques ouvertes qui visent l'unification et qui sont plus fécondes, comme la théorie axiomatique des espaces vectoriels.

Par ailleurs, il n'y a incommensurabilité que pour certaines théories douées d'axiomatiques qui s'excluent les unes les autres. Les cultures n'ont, en revanche, pas de structure axiomatique.

L'universaliste fait remarquer au relativiste que l'hypothèse de l'incommensurabilité n'est pas tenable : elle est auto-réfutante, comme le dit le philosophe Hilary Putnam. Car pour parler d'incommensurabilité, il faut adopter le point de vue universaliste : en d'autres termes, il faut s'accorder la possibilité d'une totalisation du savoir de toutes les cultures et de leur diversité et proclamer qu'elles n'ont rien de commun.

Le relativiste ne voit partout que des points de vue pluriels, irréductibles et d'égale valeur. Ils sont d'égale valeur dans la mesure où, pense-t-il, il n'existe pas de norme ou de principe qui en rende raison. Bien entendu, cette position extrémiste n'est pas partagée par certains relativistes modérés qui estiment que la diversité n'implique pas nécessairement l'égalité. Ce que l'on peut reprocher au relativiste c'est qu'il affirme que tout est relatif, donc égal, et en même temps soustrait ses propres assertions au principe qu'il énonce.

Logiquement on ne peut affirmer que toutes les cultures sont égales dans la mesure où il faudrait être au dessus de tous les points de vue et se donner donc le privilège que s'accorde l'universaliste.

2/ Le problème de la compréhension : solution wébérienne

Le second problème que soulève le relativisme est d'ordre cognitif. Selon lui, les sujets seraient les meilleurs interprètes de leur propre culture. Seule l'auto-compréhension serait valide. Or cette position condamnerait les sujets de cette culture à s'enfermer sur eux-mêmes dans un ensemble dont la cohérence serait garantie par leurs pratiques. On trouvera des exemples éloquentes chez les ethnométriciens et dans les derniers travaux du sociologue Pierre Bourdieu sur *La misère*

du monde où le travail du sociologue se limite à transcrire les dits des individus interviewés sans aucune recherche de compréhension. Ainsi le concept de culture serait constitué de telle manière qu'il porte en lui des exagérations telles qu'il conduit inévitablement à sa propre dissipation. On oublie que la traduction des catégories d'une culture dans celles d'une autre est un fait empirique auquel le relativiste ne peut que se plier. Mais le relativisme fait flèche de tout bois pour s'immuniser au lieu de laisser ouverte une discussion critique.

Bien plus : nous savons par ailleurs que toute culture est sujette à de multiples interprétations même par les sujets qui la portent. Toute religion n'est ni perçue ni vécue de la même manière par ceux qui la pratiquent. Elle n'est pas monolithique. Aucune culture ne s'exhibe dans sa forme pure, celle d'une origine mythique. Elle est au contraire le sujet de diverses interrogations y compris celles qui lui sont adressées de l'extérieur. Elle finit toujours par contenir des éléments exogènes.

Un autre argument qui sape les fondements du relativisme est le fait que **les cultures sont nées d'un métissage**. La culture moderne est l'héritière de la Mésopotamie, de l'apport phénicien, de la Grèce, du Judaïsme, du Christianisme, de la philosophie arabe du moyen âge, de la scolastique, de la Réforme, des Lumières etc.

La culture arabo-musulmane est incompréhensible et même impensable sans le Judaïsme, le Christianisme, les apports hindou et mazdéen, la philosophie grecque etc.

Peut on être Persan, se demandait Montesquieu ? Max Weber lui répond indirectement lorsqu'il affirme qu'il n'est pas nécessaire d'être César pour comprendre César.

Même les critiques du sociologue allemand les moins bien disposés à son égard reconnaissent la nécessité et la fécondité de la méthode compréhensive comme démarche fondée sur l'hypothèse de rationalité de l'acteur quelle qu'en soit la culture.

Sans ce principe d'universalité, il n'y a ni anthropologie ni différences. C'est peut être ce qui marque les limites des différences acceptables au nom de cette universalité constituante.

L'hypothèse de rationalité peut également nous aider à évaluer la faiblesse d'un argument central du relativisme, selon lequel les normes et les valeurs seraient arbitraires dans la mesure où elles seraient

déterminées totalement par le contexte social et changeraient d'une société à l'autre.

3/ L'incommensurabilité porte-t-elle sur les normes et sur les valeurs ?

Le sociologue, qu'il privilégie la théorie du choix rationnel ou une théorie normative d'inspiration durkheimienne, considère que la norme est une solution au problème de l'émergence d'externalités négatives ou positives. En d'autres termes, lorsque les sociétaires font l'expérience d'effets pervers ou de conséquences inattendues et non voulues de leurs actions individuelles, ils instituent une norme qui est sensée réduire ces paradoxes de l'action. La norme est fondamentalement liée au groupe social. Elle est une action collective. Elle n'est pas libre de tout contexte. Elle est le résultat d'un système d'interaction qui suppose donc des échanges constants et divers entre des acteurs sociaux supposés être rationnels. Elles représentent des attentes et supposent l'existence de sanctions qui relèvent parfois d'instances institutionnalisées. Elle relève de la régulation sociale.

Pour sa part, la valeur est le principe qui définit le juste et le bien. C'est un principe ultime. C'est un implicite ou explicite du désirable qui influence le choix des moyens et des fins de l'action. L'orientation vers les valeurs du désirable définissant les fins ultimes de l'action.

Les valeurs sont vues comme indépendantes de nous et nous préexistent. Nous n'inventons jamais nos valeurs. Elles nous préexistent et transcendent les évaluations individuelles. Les fondateurs des valeurs ne sont pas légion. Les doigts d'une main suffiraient largement à les compter. Qui a jamais inventé des valeurs en dehors de personnalités charismatiques exceptionnelles comme Bouddha ou Jésus ? Mais si les valeurs ne sont pas des idées platoniciennes ou des essences éternelles, si elles sont liées aux préférences et aux évaluations des individus et à l'histoire de ces derniers, comment dès lors ne pas verser dans un nihilisme éthique pour lequel tout serait permis? Le relativiste le sait et use de l'argument du polythéisme des valeurs en en abusant.

4/ Polythéisme des valeurs et relativisme

Le polythéisme des valeurs conduit-il au relativisme? Avant de proposer un élément de réponse, je voudrai tout d'abord partir d'un exemple pour illustrer le caractère parfois irréductible de ce polythéisme des valeurs.

Considérons l'assertion selon laquelle la vie d'un homme n'a pas de prix. Certains la considéreront comme valeur ultime supérieure à toute autre. Lorsque le chef de l'Eglise catholique ou les hauts dignitaires d'autres religions prohibent l'avortement c'est sans doute par référence à la valeur suprême que nous attachons à la vie. Ceux qui acceptent l'avortement pourront le justifier dans la mesure où il renvoie à la valeur de liberté. Dans ce cas, il y a bien conflit entre deux valeurs d'une même culture. Laquelle est-elle supérieure à l'autre ? Nous expérimentons ce que Max Weber appelle la guerre des dieux.

Le polythéisme des valeurs conduit-il au relativisme?

On ne peut démontrer *a priori* qu'une éthique est supérieure à une autre, pas plus l'éthique universaliste des droits de l'homme que toute autre. Ce n'est pas être relativiste que de le penser. On peut cependant discuter et améliorer tout cadre éthique. Toute critique est possible et souhaitable : on n'est pas anti-démocrate lorsque l'on veut discuter de la démocratie

La réponse de Max Weber au problème de la guerre des dieux me semble défendable. En l'absence d'un fondement inébranlable spéculatif ou dogmatique, fait-il observer, les croyances normatives procèdent en dernière instance de "choix a-rationnels".

Il ne prétend pas comme les relativistes que toutes les valeurs se valent. Les valeurs ne se valent pas parce qu'elles sont impliquées dans des hiérarchies opposées qui cherchent à s'exclure. C'est la hiérarchie qui est indémontrable parce qu'elle est fondée sur une foi. Mais en raison même de l'existence de cette hiérarchie, toutes les valeurs ne se situent pas au même rang. En outre, la distribution des valeurs dans la hiérarchie comporte une rationalité.

Il y a, nous dit Max Weber, une exigence humaine de justifier et d'étayer ses croyances sur des raisons aussi solides que possible. Et il en est ainsi de la magie, des théodicées ou de la morale. Mais il y a aussi une rationalisation diffuse qui s'applique bien dans le domaine du prescriptif qu'il soit moral ou religieux.

Il existe une cohérence logique et une logique téléologique, la première est le respect du principe de compatibilité des propositions entre elles qui constituent un système de croyance ou une théorie ; la

deuxième concerne la validité d'un système de croyances ou de théorie par rapport à des objectifs pratiques.

Seul le compromis est une solution raisonnable qui respecte l'antagonisme des valeurs. Ce compromis se situe au niveau pratique, mais il n'élimine pas l'antagonisme des valeurs au niveau des idées et de leur logique ultime. C'est pour cela qu'il n'y a pas de solution définitive mais uniquement provisoire.

Est-il possible de dépasser la guerre des dieux ou de la limiter en adoptant un autre point de vue, celui de Karl Popper par exemple ?

Pour Popper, l'attitude rationnelle se fonde sur une décision ultime qui est elle-même a-rationnelle. Ou bien on accepte les règles du jeu de la rationalité ou bien on les refuse. La solution poppérienne est-elle satisfaisante ? Permet-elle de dépasser la guerre des dieux ? Prenons l'exemple de l'avortement. Le chef de l'Eglise catholique s'était prononcé contre l'avortement. Des discussions avaient eu lieu et les arguments ont été confrontés. A-t-on convaincu le Saint Père du bien-fondé de l'avortement ? Certes non. Pourtant, une loi a été votée au parlement qui libéralise l'avortement. On peut dire que, dans ce cas, deux valeurs ultimes s'affrontent : d'une part le droit à la vie et d'autre part la liberté. Faute de compromis, une décision a été prise qui privilégie la seconde valeur sur la première. Certains y verront l'irruption du pouvoir dans le domaine éthique ; d'autres l'interpréteront comme la manifestation de la rationalisation de la morale ou du principe selon lequel on lève l'interdit non justifié dès lors qu'il ne cause pas de dommages à autrui.

Le relativiste n'a aucune raison de se réjouir et de crier victoire, car le conflit porte non pas sur les valeurs mais sur leur place respective dans une hiérarchie.

III/ Les cycles de l'universalisme et du relativisme

Dans cette partie à peine ébauchée, je ne prétends pas être en mesure de décrire les cycles du relativisme et de l'universalisme sur la longue durée. Il faudrait toute la science et la patience d'un Sorokin pour le suivre sur la voie qu'il avait tracée pour d'autres phénomènes dans sa monumentale *Social and Cultural Dynamics*. Je prétends encore moins pouvoir les expliquer. Cela relève d'un vaste programme scientifique qui dépasse mes compétences. Je me limiterai à soulever quelques questions qui s'apparentent à celles que mon maître et ami Raymond Boudon traite dans son admirable *Idéologie* où il montre que les cycles

idéologiques relèvent d'une explication scientifique. Sans doute les causes des cycles idéologiques sont-elles multiples et liées les unes aux autres; mais, en suivant Pareto, on peut montrer notamment l'existence d'une relation entre la conjoncture idéologique et les fluctuations économiques par exemple. Des idées similaires sont suggérées par l'économiste et historien de la pensée Albert Hirschman lorsqu'il s'interroge sur le mouvement du balancier entre le repli sur le bonheur et les intérêts individuels et l'engagement pour des causes publiques.

Pourquoi le relativisme défendu dans l'enceinte de l'UNESCO qui est paru pendant un temps comme indépassable et qui prétendait réconcilier les hommes avec eux mêmes en leur apprenant le respect mutuel, pourquoi est-il aujourd'hui rediscuté, remis en cause ?

Raymond Boudon note quelque part que le relativisme actuel s'est imposé pendant un temps aux Etats-Unis pour des raisons en partie idéologiques où l'on avait dénoncé la complicité des scientifiques avec le complexe militaro-industriel.

On pourrait généraliser cette hypothèse et l'appliquer aux cycles longs. L'alternance du relativisme et de l'universalisme suivrait des conjonctures principalement idéologiques majeures. Il en serait ainsi par exemple en remontant le temps

1/ d'une tendance de l'héritage de Dilthey et de l'historisme qui culminera sous sa forme dogmatique dans le relativisme d'Oswald Spengler. Le relativisme de Spengler, qui soutient que le système de valeurs d'une société est un livre fermé à toute personne appartenant à une autre culture, peut être tenu pour une aberration de l'historisme; il est cependant potentiellement contenu dans le programme diltheyien.

2/ du passage de l'âge classique au romantisme et à une critique du rationalisme pour des raisons en partie objectives (principalement les conséquences sociales et politiques de la Révolution française telles qu'elles étaient perçues par les traditionalistes notamment, les conséquences sociales de la révolution industrielle et de la première forme du capitalisme sauvage, la misère des classes laborieuses, l'augmentation des délits, de l'anomie, l'aliénation, etc.). A ces facteurs, il faudrait ajouter l'impact de la critique marxiste, celle de la théologie catholique, la critique de Nietzsche et Freud.

3/ du grand mouvement qui ébranle l'Occident à partir de la Réforme et qui touchera pratiquement toute la pensée occidentale d'Erasmus, Montaigne à Descartes en dépit de la mise en évidence par ce dernier du point archimédien qu'est le cogito. Le relativisme de

Montaigne s'expliquerait en partie par sa réflexion sur les conséquences des guerres de religion.

4/ La même thèse pourrait également s'appliquer à la crise de la société et de la pensée dans la Grèce du IV^{ème} siècle. Protagoras et les sophistes se présentaient comme les défenseurs de la démocratie athénienne face aux valeurs aristocratiques d'une part, le père spirituel des relativistes voulait transférer la logique du discours démocratique à la science d'autre part, ce qui a conduit à des apories.

Je n'ignore pas les différences qui existent entre les phases des cycles et leurs spécificités. Mais il y a lieu de souligner la similitude de leurs formes argumentatives. Les travaux de l'historien de la pensée Richard Popkin sont, à cet égard, éclairants. Une conclusion provisoire de ce rapide survol est que le relativisme renaît de ses cendres à l'occasion de chaque crise qui oblige l'universalisme à une reformulation de ses principes.

IV/ Capitalisme, démocratie et pluralité culturelle

J'arrive à présent à la dernière partie de cet exposé qui porte sur un problème actuel, entendons la mondialisation de l'économie de marché et la démocratisation progressive d'un nombre croissant de sociétés. Les remarques qui suivent sont tellement lapidaires qu'elles forcent le trait et pourraient paraître excessivement simplistes.

Claude Lévi-Strauss a sans doute raison de faire remarquer que la révolution néolithique et la révolution industrielle sont les deux plus grandes révolutions qu'a connues l'humanité. La révolution industrielle a été à l'origine de plusieurs bouleversements sans doute irréversibles. Elle a permis notamment la fusion de populations et marque la fin d'un monde où les sociétés vivaient séparées les unes des autres et évoluaient chacune de façon différente. On ne peut en exclure une conséquence : celle d'une réduction des chances d'expériences culturelles nouvelles.

L'économie de marché s'impose parce qu'elle a fait la preuve de son efficacité. Elle est appelée à se généraliser. Ses origines religieuses ne constituent plus une condition de son extension. Elle s'impose parce qu'elle maximise les biens et correspond à une demande. Il en est de même de la démocratie. La démocratie libérale maximise les libertés et les biens individuels et collectifs en dépit des inégalités, comme l'a bien montré John Stuart Mill. Sa théorie libérale est toujours d'actualité en dépit des critiques de Schumpeter et de ceux qui réduisent la démocratie

à sa dimension instrumentale ; en d'autres termes que la démocratie ne consiste qu'en un ensemble de mécanismes de sélection des élites politiques et qu'elle est dénuée de toute valeur morale.

Le problème posé par la diversité des cultures et la mondialisation du marché libre renvoie à deux logiques qui me paraissent radicalement différentes. La logique de l'économie aura de fortes chances de s'imposer. L'histoire des tensions entre l'économie et la religion en Occident est à cet égard instructive. Qui pourrait prétendre que la rationalisation progressive de la sphère économique n'a pas eu d'impact décisif sur les styles de vie, sur l'éducation, sur la famille, sur l'art, et sur les reformulations constantes du religieux en Occident et ailleurs ?

On m'opposera l'Islam. Il semble, à première vue, que sa résistance au processus de sécularisation soit tout à fait singulière. Mais ne remarque-t-on pas que les tensions qui le traversent ne peuvent être intelligibles qu'à la condition de les considérer comme conséquences de cette rationalisation croissante et ce désenchantement que Max Weber avait admirablement analysés? Je crois, en outre, que ces tensions sont endogènes et s'expliquent par l'irruption de la modernité dans une religion qui a toujours balancé entre les réformes prônées mais non accomplies par quelques savants éclairés et le retour récurrent à la tradition ritualiste portée par les couches sociales rurales qui constituent l'écrasante majorité de sociétés segmentaires. Je ne fais que reprendre ici les remarquables analyses d'Ibn Khaldun, l'historien sociologue du XIV^e siècle. En soulignant le caractère endogène de ces processus, je doute du bien-fondé de toute explication par la théorie du complot et m'éloigne de ceux qui posent le problème en termes de croisade.

Pourtant, j'avoue que parfois la raison vacille et que certains événements et déclarations malheureuses ou cyniquement provocatrices semblent abonder dans le sens de ceux qui soutiennent la thèse du complot. Veux-t-on, toutefois, comprendre les mécanismes à l'œuvre dans cette gigantesque transformation ? Que l'on sollicite les apports de la sociologie des religions d'Emile Durkheim, de Max Weber et des théoriciens de la sécularisation. Peut-être y verrons-nous plus clair sans cependant s'attendre à prédire l'issue d'une telle aventure qui nous concerne tous.

Les rapports entre l'économie de marché et la démocratie posent des problèmes encore plus généraux et plus critiques. Je voudrai les évoquer très brièvement en conclusion de cette contribution.

Contrairement à ce que certains croient, le développement du capitalisme ne s'accompagne pas nécessairement d'une démocratisation et d'une extension des valeurs et des institutions libérales. Cela est vrai des sociétés occidentales comme des autres. L'hypothèse de l'existence d'une affinité élective entre le capitalisme et la démocratie libérale ou de leur marche nécessaire et concomitante renvoie en fait à une théorie qui voudrait expliquer le politique et plus généralement tous les processus de transformation des sociétés par des causes économiques.

En fait cette vision mono-causale n'est pas le propre du marxisme ; elle est partagée par de nombreux libéraux, comme Montesquieu. Une telle hypothèse est-elle corroborée par les faits ? Il ne le semble pas. La situation de nombreux pays, hier comme aujourd'hui, conforte l'hypothèse de la relative disjonction entre capitalisme et démocratie libérale. Max Weber l'avait parfaitement bien vu et exprimé en des termes pathétiques et pessimistes à l'occasion de son analyse de « La situation de la démocratie bourgeoise en Russie » de 1905. Il récuse tout lien nécessaire entre capitalisme et démocratie en soulignant le caractère exceptionnel des conditions qui ont présidé à la formation de la liberté politique des Modernes : « nous autres « individualistes » et partisans d'institutions « démocratiques », écrit-il, nous sommes à contre-courant des constellations d'intérêts matériels. Que ceux qui veulent être les girouettes d'une « tendance générale de l'évolution » veuillent bien renoncer le plus vite possible à ces idéaux démodés. La constellation des conditions préalables qui ont permis historiquement la genèse de la « liberté » moderne était unique et ne se répétera jamais. »

Un siècle plus tard, comment rester insensible au pessimisme du maître de la sociologie allemande ? Il est certes possible que la demande de plus en plus pressante d'une démocratisation des sociétés et une rationalisation croissante de la morale soient des lames de fond qui se révéleraient irréversibles. Mais il n'est pas impossible qu'elles soient perçues comme l'expression du cynisme politique et une menace aux projets et à l'intégrité de certaines sociétés et conduiraient aux déchaînements de passions jusqu'ici insoupçonnées et à des conflits séculaires.